



Revista Alternativa No 5. Primer semestre de 2016

ETNICIDAD ESTRATÉGICA, NACIÓN Y (NEO)COLONIALISMO EN AMÉRICA LATINA

Silvia Rivera Cusicanqui

Integrante del Colectivx Ch'ixi (Bolivia)

Resumen

Las transformaciones ocurridas en Bolivia a partir del año 2000, marcadas por movilizaciones indígenas y populares de carácter masivo y radical, llevaron al poder a un presidente indígena y cocalero en las elecciones del 2005, desatando una oleada de expectativas y esperanzas en los movimientos antisistémicos del mundo. Sin embargo, el entrelazamiento de reivindicaciones étnicas y discursos nacionalistas, así como la adopción de modelos desarrollistas y el fortalecimiento del centralismo estatal, han puesto en entredicho la profundidad de dichas transformaciones. Han surgido contradicciones entre los derechos de los pueblos indígenas, las organizaciones campesinas - particularmente los cocaleros - y el Estado. Privilegiando una noción economicista del territorio, el gobierno de Evo Morales ha implantado proyectos de explotación petrolera, minería a cielo abierto y vinculación caminera que han provocado la resistencia de diversas comunidades indígenas en todo el territorio nacional. El propósito de este trabajo es analizar, a partir del caso de la lucha en defensa del TIPNIS una instancia concreta de lo que la socióloga argentina Maristella Svampa llama el “giro eco-territorial de las luchas sociales”. La intención es comprender la dinámica política de la etnicidad como proyecto “estratégico”, como campo de lucha entre el estado y los pueblos indígenas. Pero también pretendo ver cómo la nación hegemónica reproduce a partir de este mismo discurso, formas de “administración colonial” (Guerrero, 2000) del territorio y la población, que reducen a las poblaciones del Parque al papel de meros objetos, domesticados y pasivos, de sus políticas multiculturales.

Palabras clave: Administración colonial; centralismo estatal; giro eco-territorial; políticas multiculturales; resistencias.

Summary

Transformations in Bolivia since 2000, marked by indigenous mobilizations and popular massive and radical character, brought to power an indigenous and coca grower president in the 2005 elections, sparking a wave of expectations and hopes in the anti-systemic movements world. However, the intertwining of ethnic claims and nationalist speeches, and the adoption of development models and the strengthening of state centralism, have questioned the depth of these changes. They have contradictions between the rights of indigenous peoples emerged, the cocaleros- particularly the peasant organizations and the state. Privileging an economistic notion of territory, the government of Evo Morales has implemented projects oil exploration, surface mining and road links that have caused the resistance of various indigenous communities throughout the country. The purpose of this paper is to analyze, from the case of the struggle in defense of TIPNIS a particular instance of what the sociologist Maristella Svampa Argentina calls the "territorial eco-twist of social struggles". The intention is to understand the political dynamics of ethnicity as "strategic" project, as a field of struggle between the state and indigenous peoples. But I also intend to see how the hegemonic nation plays from this same speech, forms of "colonial administration" (Guerrero, 2000) of territory and population, which reduce the populations of the Park to the role of mere objects, domesticated and liabilities, its multicultural policies.

Keywords: Colonial administration; State centralism; Giro eco-territorial; Multicultural policies; Resisters;

1. Las reformas neoliberales de los años 1990 y la cuestión indígena

Un aspecto a ser considerado es la transformación que se dio desde la última década del siglo pasado, en los discursos y representaciones que el Estado boliviano ha formulado con respecto a los pueblos indígenas. En los años 1990, una corriente de opinión mundial transformó la lectura de los pueblos indígenas, de una población a la que había que domesticar, civilizar e "integrar" a la cultura nacional dominante, en otra a la que se reconocía el "derecho a la diferencia". En este contexto, los derechos a la lengua y a la

cultura propias, al territorio y a la autonomía, que demandaban los movimientos indígenas, podían ser reconocidos bajo ciertos límites. Las razones de este giro son complejas, pero no cabe duda que parte de ello se debe al surgimiento de movimientos indígenas en todo el continente, y en particular en México, Ecuador y Bolivia. Su creciente visibilización pública y la articulación de sus demandas con las de los defensores de los derechos humanos y los ecologistas, amplificaron el significado de las luchas indígenas y universalizaron su proyecto de un cambio radical.

“Una amigable liquidación del pasado” ha llamado Donna Lee Van Cott (2000) a las reformas multiculturales del neoliberalismo (plasmadas en las nuevas constituciones de los años noventa en Bolivia y Colombia). Sin duda, el paradójico resultado de sus dimensiones “pro-indígenas” que buscaban afirmar la continuidad inmemorial de los pueblos que así se designaban, ha sido constreñir y moldear una definición de lo “indígena” enfatizando su carácter minoritario, estático e incambiante, que se expresa en una serie de formas externas: vestimenta, bailes, rituales, todos ellos asociados a la ruralidad y anclados en un espacio productivo (ciclo agrícola-ganadero-ritual). A esto lo había denominado el “indio permitido” (Rivera, 2008), aquel que asume un papel ornamental en el nuevo estado, y acepta recluirse en “reservas étnicas” (las TCOs) para representar papeles en la puesta en escena del “turismo ecológico” o el “turismo étnico” que haría incluso rentable una forma constreñida y teatral de la(s) identidad(es) indígena(s), convertidas en objetos exóticos de consumo.

La idea del “indio del Banco Mundial” (como la llamé entonces) surgió de una página de una revista de viajes que encontré en un avión, donde había un dibujo a color de un indio de los Andes, con lluch'u y poncho, atendiendo un negocio “moderno” de agua embotellada de los glaciares de la Cordillera que, al fondo, completaba el cuadro. Era él sólo, como individuo-empresario, quien protagonizaba la acción. Además de aparecer desligado de su comunidad, y aún de su familia, él embotellaba nada menos que agua de la más sagrada posesión colectiva: el Achachila, la montaña protectora a la que la comunidad honra con ofrendas y rituales. Por cierto, la ilustración no era sino una propaganda de la empresa Hewlett-Packard, que mostraba su programa de donaciones de computadoras a iniciativas empresariales como la del indio descrito en el dibujo. Las reformas multiculturales de los años noventa, emprendidas bajo el impulso del Banco Mundial, se ven metaforizadas en este aviso publicitario. Se buscaba “incorporar” a los indígenas al mercado como comercializadores de su propio patrimonio cultural, incluso de

sus propias deidades tutelares. Esto se tradujo en un fomento de la actividad turística, en un modelo eco-etno-turístico que convertía en mercancía a los paisajes sagrados de las comunidades, a sus prácticas rituales y a las propias personas de la comunidad, que debían exhibir su alteridad conforme a las expectativas y estereotipos del turista, con su búsqueda del “buen salvaje”, exótico y protector de la naturaleza.

La legislación multiculturalista de los años noventa comienza con una reforma constitucional (1994), que reconocía a Bolivia como país multicultural y plurilingüe. Le siguen la descentralización municipal (Ley de Participación Popular 1994), la reforma educativa intercultural y bilingüe (1994), y la ley INRA de 1996, que reconocía las “tierras comunitarias de origen” (TCOs) como propiedad colectiva de los pueblos indígenas. A pesar de que en varios sentidos estas reformas permitieron empoderar a las comunidades y a los pueblos indígenas al reconocerlos como actores válidos en la sociedad, también lograron una cierta “domesticación” de las demandas que arrastraban desde los años 1970-1980. Imperceptiblemente, contribuyeron a transformar una mayoría con conciencia de mayoría (el katarismo-indianismo de esas dos décadas) en una mayoría con consciencia y conducta de minoría, recluida en el “espacio chico” del poder local y excluida de la política y del estado en su conjunto. De hecho, en las reformas de los años 1990, sólo se reconocía como indios a los pueblos de tierras bajas, ya que el altiplano y los valles andinos, de población aymara o q'ichwa hablante, se consideraban zonas “campesinas”, integradas al mercado y habitadas por propietarios privados de la tierra. Ello sucedió a pesar de que fue la movilización aymara del altiplano la que puso la cuestión de la identidad étnica y los derechos colectivos en la agenda del debate político nacional. O quizás por ello mismo, porque no estaban dispuestos a debatir esas demandas, la sociedad política se propuso desposeerlos de su condición indígena, y del potencial político democrático y transformador que encarnaban.

Además, el estupor de las clases medias y altas en Bolivia, con los bloqueos de noviembre-diciembre de 1979, ya había reeditado el terror del cerco indio de 1781. Para fines del siglo veinte, las reformas inclusivas y homogeneizadoras del MNR se habían desmoronado. Por eso, quizás el temor de las elites derivaba de la propia autonomía de esa movilización y sus demandas. Tanto explícita como implícitamente, ellas contenían sin duda la potencialidad de provocar un “cambio de paradigma”, una refundación o reversión completa –en el sentido descolonizador– de la sociedad y de la política. Fue ésta la razón fundamental del terror que invadió al mundo q'ara de las ciudades, al irrumpir la mayoría indígena a la arena política con demandas radicales y legítimas.

La memoria larga del cerco de La Paz había imbuido de una fuerza inusitada a la movilización katarista de los años 1970-1980 (Rivera, 1984). Desde ambos polos: el miedo del mundo q'ara dominante a una invasión vindicativa de los indios, y la conciencia aymara de ser una mayoría, que controla el espacio y es capaz de estrangular a la ciudad, es que la hegemonía política de las élites llega a ser profundamente resquebrajada. Sin embargo, a la larga, el momento insurgente acabó por ser neutralizado. Primero con la “toma” de la CSUTCB por la izquierda, en 1988, y después con la subordinación electoral de los principales cuadros del katarismo-indianismo (es el caso de Víctor Hugo Cárdenas, Genaro Flores, Luciano Tapia, Constantino Lima, Felipe Quispe, etc.) a la democracia pactada del período neoliberal. Hacia fines de los años 1980, la consolidación de las reformas neo-liberales parecía inevitable, la CSUTCB perdió su capacidad de convocatoria, y fue incapaz de organizar movilizaciones o bloqueos exitosos, que reeditaran el impacto de los bloqueos de noviembre-diciembre de 1979.

Aunque en 1990 la “pax neoliberal” fue rota de modo inesperado por la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” (que analizaremos más adelante), todavía habría de pasar una década para que se den las condiciones de una nueva oleada insurgente a escala nacional. Sin embargo, al llegar a La Paz, esta marcha, en la que participaron más de mil indígenas de varios pueblos de tierras bajas – hombres, mujeres, niños, ancianos –, puso en el tapete inéditas cuestiones políticas. Por un lado, el tema del medio ambiente comenzó a ser visibilizado, y la noción de territorio se volvió el articulador político de una nueva configuración de las demandas indígenas. Y por otro lado, era la primera vez que se encontraban, en multitudinaria concentración en la Cumbre entre los Yungas y La Paz, las poblaciones del altiplano, los valles, los yungas y las llanuras amazónicas. Resurgió un chispazo de la “conciencia de mayoría” de la era katarista, aunque esta vez con un predominio amazónico-chaqueño que antes estuvo ausente.

El giro eco-territorial de las luchas de los años noventa expresa los múltiples cambios que se habían producido a raíz de las reformas neoliberales de mediados de los ochenta. La sociedad se había urbanizado, la emigración del campo se intensificó, nuevos circuitos de economía informal proporcionaban empleo a los desarraigados, crecían las desigualdades y el despido de decenas de miles de trabajadores amplió el mundo de la informalidad en proporciones masivas. Pero a su vez, el desmantelamiento de la economía estatal dio lugar a una apertura irrestricta del territorio boliviano a las corporaciones transnacionales, tanto de los países vecinos como de Europa y América del Norte. Con el cambio de gobierno del 2005-2006, estas tendencias fueron sólo a medias revertidas. Mientras el

Estado se había hecho de grandes recursos con la “nacionalización” de los hidrocarburos del 2006 y la subsiguiente escalada de precios, que le permitían ambiciosas políticas redistributivas con alta rentabilidad electoral, el perfil primario-exportador de Bolivia no hizo más que reafirmarse. Los proyectos de industrialización en manos del estado, la empresa privada o la “economía comunitaria” no habían siquiera arrancado. Con excepción del sector textil en manos de miles de pequeñas y medianas empresas “informales” o semi-formales, bajo mando aymara o indígena, la única industria privada que sobrevivió al desmantelamiento neoliberal y a la estrategia de capitalismo de estado de Morales fue sin duda la de la cocaína (sea como sulfato o como clorhidrato). Esta suerte de “profecía autocumplida” de que su gobierno sería un gobierno de cocaleros e industriales de la cocaína, se puede relatar con un episodio emblemático. En la primera ceremonia de entronización de Evo Morales como nuevo presidente, realizada en Tiwanaku, el yatiri que le entregó el bastón de mando se llama Valentín Mejillones.

Unos años más tarde (el 27 de julio del 2010), Valentín Mejillones, que ya era considerado un auténtico filósofo, además de yatiri, fue sorprendido en flagrancia con 350 kgrs. de cocaína, que habría estado negociando con un cliente colombiano. Este hecho simboliza perfectamente la “etnicidad estratégica” convertida en disfraz y en puesta en escena. Su función es hacer como si los indios gobernarán, como si el país fuera Plurinacional (con 7 escaños de 130 diputados y de 166 parlamentarios), como si las FFAA pudieran ser aliadas interculturales y democráticas de las y los indios. Este as if se actualizaba a través de un discurso y de una identidad performática, que terminarán por encubrir las continuidades (neo) coloniales del pasado, bajo el rótulo de “proceso de cambio”. Y en este caso, encubrirán también hechos más prosaicos, como las alianzas subterráneas del proyecto cocalero con el capitalismo mafioso.

2. Crisis del multiculturalismo neoliberal y ascenso de Evo Morales

El agotamiento del modelo liberal se expresa en sus incumplidas promesas de empleo y bienestar, en la flagrante corrupción y en el manejo arbitrario del poder. En los albores del tercer milenio, el empoderamiento político de ciertos sectores subalternos, como los cocaleros y sus luchas contra la erradicación forzosa, junto a las demandas de la población pobre de las ciudades, rompe la pax neoliberal de un modo radical. Una oleada de movilizaciones simultáneas sacude el país desde principios del año 2000. En Cochabamba se forma la Coordinadora del Agua, que reúne a sindicatos fabriles, juntas

vecinales, comités de regantes peri-urbanos, jóvenes desocupados y sindicatos cocaleros, movilizados entre febrero y abril. En el Altiplano, a convocatoria de la CSUTCB, bajo el liderazgo de Felipe Quispe, el “Mallku”, las comunidades organizan bloqueos masivos en torno a La Paz y Oruro, que llegan a su climax en abril, con la confrontación entre el ejército y los bloqueadores y la muerte de varias personas. En el transcurso de esas semanas, la ciudad de La Paz había quedado completamente desabastecida, y la paranoia del cerco indígena volvía a turbar el sueño de las clases dominantes.

Debe tenerse en cuenta la configuración social de estas movilizaciones. A lo largo de todo su proceso de insurgencia, la noción de “indígena” se fue reformulando y ensanchando, a partir de ideas como “soberanía” y “dignidad”. Así El Alto, que expresaba el deseo de modernidad y de aculturación de los migrantes hasta los años 1980, pasa a ser una “ciudad aymara” en los años 2000. En la propia La Paz, un porcentaje significativo de la población se identificó como “indígena” en el censo del 2001, al igual que en Cochabamba, Oruro, Potosí y hasta Sucre. De algún modo, la noción de indígena se amplió, para incluir una gama abigarrada de identidades y de redes colectivas, tanto urbanas como rurales. La auto-identificación con algún “pueblo indígena” en el conjunto del país, llegó al 62% en el censo del 2001, a pesar de que sólo el 49% de la población declaró hablar algún idioma indígena. Esto revela que amplios estratos cholos y mestizos de las ciudades, aún si no hablaban ningún idioma nativo, se consideraban a sí mismos como indias/os .

Pero aunque no se asumieran siempre en forma explícita como “indígenas”, las comunidades movilizadas durante la Guerra del Agua y la Guerra del Gas, adoptaron muchas formas aymaras o qhichwas de organización y de acción. Así, el levantamiento de El Alto en septiembre-octubre del 2003, convocó a comunidades informales, redes semi autónomas, descentralizadas, “micro-gobiernos barriales” (como los llamó Pablo Mamani), ancladas en territorios adyacentes y densamente interconectados. Estas comunidades funcionaban bajo el sistema de turnos, que se aplicaba a todas las actividades: desde el bloqueo hasta el aprovisionamiento, la logística y la comunicación. De carácter espontáneo, se apoyaban sin embargo en el liderazgo de la gente con mayor “experiencia” o conocimiento del terreno o, a medida que la represión se hacía más violenta, en la gente más dinámica y valiente (jóvenes y mujeres). Finalmente, otro rasgo indígena de las movilizaciones fue el uso de la lengua, tanto en la comunicación cara a cara como en la comunicación radial. En efecto, durante esos días épicos, las emisoras aymaras eran las que ofrecían una cobertura más al día y más cercana a los hechos

(gracias a sus redes de reporteros/as en bicicleta) e informaban al minuto sobre lo que iba sucediendo al crecer la represión estatal y elevarse el número de víctimas (que finalmente llegó a 67 muertos y más de 400 heridos).

3. Identidades y luchas indígenas en el “proceso de cambio”

La capitalización política de todo este proceso de acumulación centrado en la noción de lo “indígena” fue sin duda una estrategia bien pensada por el emergente movimiento cocalero y su indiscutido líder, Evo Morales. Éste se catapultó a la arena política después de un meteórico ascenso en el sindicalismo cocalero, llegando al parlamento en 1997, y a la Presidencia de la República el año 2005. La base de su discurso político se sustentaba en las ideas de soberanía y dignidad, que de algún modo fueron plasmados por el pueblo movilizado, más como una semiopraxis que como un discurso explícito. El acierto de Morales fue haber identificado en esas dos consignas: Soberanía y Dignidad, el ethos a la vez indio y nacional de su proyecto político. El instrumento político se fundó en 1994 como IPSP (Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos), y el tema de la dignidad fue sin duda una reapropiación de las consignas de la marcha indígena de 1990. Pero el proyecto cocalero no incluiría nada sustantivo de las demandas de esa marcha.

La paradoja es que Evo Morales fue, él mismo, un resultado de esa “mayoría indígena” que se configura primero en la reorganización sindical de los años 1970-1980, luego en la lucha insurgente y finalmente en la arena electoral. Sin embargo, las “políticas indígenas” de su gobierno reeditan las reformas neoliberales de los años 1990, e incluso las profundizan. En primer lugar, reconvierten a las mayorías indígenas en minorías empequeñecidas, recluidas en territorios delimitados (las TCOs) y localizadas sólo en el área rural. Al rebautizar las TCO como TIOC (Territorios Indígena-Originario-Campesinos), se autoriza otras formas de tenencia de la tierra, otra relación con el mercado, y finalmente se legalizaba la invasión paulatina del TIPNIS (por ejemplo) por la colonización campesino-mercantil. Al reconocer a “36 naciones indígenas”, se fragmenta el frente indígena y se lo recluye en definiciones esencialistas, que restan de sus efectivos a aquella población urbana, ch'ixi y moderna que se había identificado con ellas en el censo del 2001. Lejos de interpretar el predominio (muchas veces elegido) de lo indígena en la identidad de la población, como un potencial de cambio radical de paradigma –por ejemplo, con respecto a la relación de la sociedad humana con la naturaleza–, el gobierno reconvirtió a los indios en ornamentos empequeñecidos, reduciendo la noción de

“descolonización” a un apéndice burocrático de tinte culturalista, carente de toda significación política.

De esta manera llegaron a revertirse incluso los avances que habían logrado los pueblos indígenas de tierras bajas durante los gobiernos neoliberales (como el reconocimiento de TCOs en el Parque Isiboro-Sécure, el Madidi y otros), dentro del modelo multiculturalista del “indio permitido”. Es el caso, al que ya aludimos de la redefinición de las TCOs como Territorios Indígenas, Originarios y Campesinos (TIOC) en la Ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria (2010), que permite reconocer como miembros de la TCO a los “invasores” campesinos sobre tierras indígenas, lo que sucede con los cocaleros del polígono 7 del TIPNIS.

4. Los pueblos indígenas de tierras bajas marchan a la capital (1990-2010)

Desde fines de los años 1980, los pueblos indígenas de tierras bajas habían irrumpido en el espacio público a través de movilizaciones de “nuevo tipo” , que recuperaban modalidades tradicionales de resistencia, primero a escala local y luego como interpelación al Estado “Plurinacional” desde su traspatio desarrollista y colonizador. La primera Marcha por el Territorio y la Dignidad, entre septiembre y octubre de 1990, trajo a la sede del gobierno, después de caminar más de 600 km a unos 700 indígenas de diversos pueblos de la Amazonía, el Oriente y el Chaco.

Territorio y Dignidad son dos palabras clave, que reactualizan una indianidad a la vez ancestral y moderna. La primera, porque el bosque, la “casa grande”, es al mismo tiempo un espacio físico, una trama de imaginarios y representaciones, y un tejido lingüístico y semiológico que entreteje a una comunidad consigo misma y con el cosmos, en un proceso de autopoiesis permanente. Pero a la vez, esta lectura, o más bien semiopraxis del territorio, plantea un modo político y económico completamente “otro”, alternativo al modo mercantil de la territorialización estatal. Territorio implica pues espacio productivo, comunidad, autogobierno, polis: espacio en el que se reproduce la Vida, por un acuerdo tácito entre la humanidad y todos los seres animados e inanimados de cuyo conjunto forma parte indisoluble. Es una visión cosmocéntrica y relacional del territorio, que se opone a la visión antropocéntrica, racional e instrumental del espacio, en suma, a la visión colonial y expoliadora que el moderno Estado-Nación reactualiza en forma permanente, y que se traduce en la invasión desarrollista a los bosques y llanuras de la Amazonía.

Dignidad es, a su vez, la forma “manchada”, ch'ixi, de una noción liberal: el respeto entre seres humanos, el derecho a la igualdad, pero sin que ésta suponga una abdicación de la diferencia cultural y civilizatoria representada en la alteridad indígena. Ésto se enuncia desde un lugar específico: el del sujeto colonizado. En ese sentido, es un reclamo universalista, que surge de la práctica negadora de ciudadanía que fue, y sigue siendo, la dominación colonial. Es una reivindicación dolorosa contra la historia, pues emana de siglos de usurpaciones, despojos, masacres y servidumbre obligada, fundada en una arbitraria jerarquía entre “civilización” y “barbarie”. La dignidad es, en suma, una demanda anticolonial que se traduce al lenguaje de la ciudadanía pluricultural moderna.

En el período entre 1996 y 2000, estas dos temáticas centrales se fueron complejizando, entretejiendo de diversas maneras con la política, el desarrollo y los “recursos naturales”, tal como se ve en la II y III marcha de los pueblos indígenas de tierras bajas . Estos nuevos nexos señalan diversas torsiones y negociaciones con respecto al sello indígena alternativo de sus propuestas originales. Para el año 2002, la IV Marcha lanza una consigna de mayor alcance político: la Soberanía Popular, que se expresa en la demanda de una Asamblea Constituyente (Tórrez et al: 90). Sin duda, en el curso del ascenso electoral de Evo Morales (2002-2005), esta dimensión política se plasmará en una inclusión (parcial y recortada) de algunos dirigentes de estas movilizaciones en las planchas electorales del MAS y en los escasos 7 escaños parlamentarios a que había quedado reducida su demanda de inclusión política autónoma. La V y VI Marchas, ya en el contexto del gobierno “indígena” de Evo Morales expresan demandas específicas: la recuperación de territorios indígenas y la modificación de la ley INRA (V Marcha, octubre 2006, Ibid.: 93); y la “reconducción comunitaria de la reforma agraria” (VI Marcha, julio 2007), que se plasman en reformas estatales de idéntico nombre, y son resultado de negociaciones entre el estado y un frente común de Indígenas (CIDOB y CONAMAQ) y Campesinos (CSUTCB, “Bartolinas” e “Interculturales”, antes llamados “colonizadores”), que formaban parte del “Pacto de Unidad” de gran influjo en la Asamblea Constituyente (2006-2007). Hay que tomar nota de que la VI Marcha se produce en el contexto de la aguda pugna regional entre la “media luna” (Pando, Beni, Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija) y el gobierno de Evo Morales, que estuvo a punto de hacer fracasar la Asamblea Constituyente. Es una marcha que recorre, justamente, lo que se convertirá en el eje de este conflicto, que culminó a fines del 2008: de Santa Cruz a Sucre.

Para el año 2010, las manifestaciones de apoyo y unidad regional que habían unido a las fracciones indígenas y campesinas de oriente y occidente en el ascenso electoral de Morales y en la lucha contra la “media luna”, habían agotado su potencial. Pese a su arrollador triunfo electoral de diciembre 2009, que otorgó al MAS la mayoría parlamentaria, con más del 60% del voto ciudadano, las muestras de apoyo de los pueblos indígenas de tierras bajas pasaron de la decepción a lucha legal, y de ésta a formas más masivas de expresión política, con su dosis ghandiana de resistencia pacífica y sacrificio corporal: las largas marchas hacia la ciudad. Dos años antes, en el contexto de severas pugnas con la oligarquía de la “media luna”, el gobierno había aprobado la construcción de una carretera por el corazón del TIPNIS, había concretado su financiamiento y contratado a una empresa brasilera para su ejecución. La demanda de cumplimiento de la “consulta previa” y otros derechos reconocidos por la nueva CPE, obraba sobre la ruptura del pacto de reciprocidad Estado-Indígenas, provocado por la decisión unilateral y de facto de firmar convenios sin consulta alguna, violando las propias normas que el MAS había impulsado a título de “refundación” del estado. De ese modo, la VII Marcha por el “Territorio, las Autonomías y los Derechos de los Pueblos indígenas” fue “un preludio del quiebre entre el gobierno y las organizaciones del movimiento indígena” (Tórrez et al, 2012: 96). Esta ruptura entre el gobierno y los pueblos indígenas, que fue también la ruptura del Pacto de Unidad entre las organizaciones indígenas (CIDOB y CONAMAQ) y las campesinas (CSUTCB, “Bartolinas” e “Interculturales”), se concretará definitivamente en 2011-2012 con la VIII y la XIX Marchas del TIPNIS a La Paz.

5. La VIII y la XIX Marchas del TIPNIS

La VIII Marcha Indígena por la Defensa del TIPNIS y la Dignidad de los Pueblos Indígenas de la Amazonía, Oriente y Chaco -que la prensa rebautizó como “Marcha por la Vida y la Dignidad”- partió de Trinidad el 15 de agosto del 2011 rumbo a La Paz. La suya fue una trayectoria de bloqueos, engaños, represión y negociaciones fallidas. San Ignacio, población terminal de la carretera proyectada, realizó un bloqueo para obligar a los marchistas a negociar con los representantes del gobierno. En Yucumo, un bloqueo de colonizadores amenazaba con impedir violentamente el paso por la ruta. En ese contexto, el gobierno instaló a 400 policías, que a más de “impedir” que las facciones en pugna lleguen a la violencia, impidió el acceso de los marchistas al agua de un arroyo cercano. Este hecho desató la indignación de la ciudadanía, y se instalaron vigiliadas de apoyo a la

marcha en La Paz y Cochabamba. La intervención policial en Chaparina, el 25 de septiembre, a más de resultar tramposa por la imputación a los marchistas de haber querido “secuestrar” al ministro de relaciones exteriores, David Choquehuanca, resultó en un completo fracaso. La acción espontánea de la población, tanto mestiza como indígena, de San Borja y Rurrenabaque, impidió el paso de los buses que secuestraban a los marchistas para llevarlos en aviones de la Fuerza Aérea con rumbo desconocido. En San Borja, la población bloqueó la caravana de buses, acogió a los dirigentes que lograron escapar del campamento intervenido y brindó apoyo a los marchistas en alimentos y agua. En Rurrenabaque, unos 400 pobladores y 150 indígenas Tacana de los alrededores, tomaron la pista y encendieron fogatas para impedir el aterrizaje de los aviones, mientras la población tomaba los buses y liberaba a los marchistas. Esta red de alianzas urbanas permitió que la marcha fuera ganando momentum y atención mediática, y la multitudinaria recepción de la población paceña acabó por conferir a la movilización indígena una dimensión política nacional y mundial.

Son varios los tópicos que esta marcha puso en el tapete del debate. En primer lugar, desenmascaró la retórica del gobierno y develó la falsedad de sus propuestas ecologistas y pro-indígenas. La opción desarrollista de la carretera nos recuerda la cruzada de los años 1960 por “colonizar la selva” y ocupar el “espacio vacío” de los bosques y llanuras de la Amazonía. De hecho, la avanzada de los coccaleros colonizadores en el TIPNIS, la ocupación del Polígono 7 y el rebalse de la “línea roja” establecida en años anteriores como límite de estos procesos de invasión del TIPNIS, planteaba de un modo muy nítido la divergencia de intereses entre los campesinos –productores mercantiles, propietarios individuales, organizados bajo la forma “moderna” del sindicato– y los indígenas del parque, cuyo modo de vida y de producción era radicalmente “otro”.

Por otro lado, la marcha nace de un territorio específico, y responde a una agresión específica del gobierno: la construcción de una carretera, que ya se había iniciado en los tramos I y III, y que estaba financiada y adjudicada a la empresa brasilera OAS para el tramo II. Es, por eso, ante todo, una marcha en Defensa del TIPNIS, un territorio concreto, y no en pos de la noción abstracta de Territorio que enarbolaron las anteriores marchas. Pero es también una marcha por la Dignidad de los Pueblos, y ahí se incluye a los de la Amazonía, el Oriente y el Chaco. A partir de una agresión puntual a los derechos de los habitantes del parque, se pone en cuestión todo el andamiaje de recursos legales y políticas económicas, que derivan en la agresión a territorios indígenas por parte de compañías petroleras, mineras y constructoras.

De hecho, fue muy importante la participación de CONAMAQ –organización que no pertenecía a ninguna de esas tres regiones– en la movilización, y particularmente la de las Mama T'allas aymaras y qhichwas de esa organización, que convocaron a una vigilia en la Plaza San Francisco de La Paz. En un programa radial dirigido por Amalia Pando, la Mama Alberta, del Norte de Potosí, explicaba que la batalla por el TIPNIS era la suya propia, porque allí se abriría la puerta al ingreso de empresas mineras a los territorios indígenas de tierras altas. A estas alturas, muchos de ellos ya habían sido titulados como TCOs, y veían sus derechos amenazados por la apertura del TIPNIS a la incursión del capital extranjero. En su comunidad, reservas importantes de minerales estaban en la mira. Una nueva ley de minería, en extremo liberal, se iba a discutir en el parlamento, y allí se habría eliminado el derecho a la consulta previa, privativo de los territorios indígenas reconocidos como TCO.

Pero por otro lado, las vigiliadas urbanas y la masiva concurrencia de la población paceña a la recepción de la marcha en su trayecto triunfal por la ciudad el 19 de octubre, revelan el impacto del tema medio ambiental, la interpelación indígena por un cambio de paradigma, así como el tema de los derechos humanos, como ejes de un nuevo tipo de demandas ciudadanas, más universales. Este hecho también caracteriza el “giro eco-territorial” de las movilizaciones contra el capital transnacional en otros países del continente. En el curso de la marcha y al llegar a La Paz, las y los marchistas indígenas lograron interpelar a una diversidad de agrupaciones juveniles, ecologistas, feministas e indianistas, a activistas culturales, además de un nutrido bloque de grupos anarquistas, que desfiló con sus propias banderas y pancartas. La repercusión mediática fue inmensa: circularon innumerables blogs, páginas web, mensajes en listas de correos, facebook y otras “redes sociales”, de manera que las movilizaciones ni siquiera requerían ser convocadas por medios más formales, como la prensa o la radio. La multitud paceña que recibió y acompañó a la marcha a lo largo del diálogo con el gobierno era tan grande, que recordaba las heroicas jornadas de la “Guerra del Gas” en octubre del 2003.

Tras unos días de extenuantes negociaciones, el gobierno finalmente aprobó, el 24 de octubre, la ley 180 de Protección del Territorio Indígena del Parque Isiboro-Sécure que declara “intangible” a este territorio y renuncia explícitamente a la construcción del tramo de la carretera que atravesaría su núcleo. Sin embargo, la noción de “intangibilidad” se volverá un arma de doble filo, porque en su versión extrema podría implicar la prohibición de cualquier tipo de actividad productiva o extractiva en el Parque, a los indígenas. Esto, y la orquestación de una “contra marcha” del CONISUR, entidad que representaba a los

cocaleros invasores del polígono 7 y a unas pocas comunidades yuracarés convertidas en cocaleras, reveló la clara intención del gobierno de dar marcha atrás a la ley 180 e insistir en la construcción de la carretera. La marcha del Consejo Indígena del Sur (CONISUR) tuvo poca repercusión mediática y ningún apoyo de la población en el trayecto, ni a su llegada a la capital. Con frecuencia, sus efectivos eran transportados en buses, provistos por los sindicatos cocaleros y por el propio gobierno. La población cocalera en el sur del TIPNIS comprende a unas 20.000 familias, en tanto que la población indígena en el resto del parque no alcanza a las 2.000 (Soto 2013: 44-46). Sin embargo, la asignación territorial a cada sector es inversamente proporcional, de ahí que los cocaleros califiquen a los indígenas de “latifundistas”. Pero lo notable es cómo la “etnicidad estratégica” del CONISUR, les sirvió para encubrir los intereses de la población campesina-parcelaria-mercantil, es decir, de sus afiliados. En efecto, la producción de los cocaleros del CONISUR es un eslabón en la cadena de la economía ilegal de producción y transporte de pasta base de cocaína. En el curso de los meses que antecedieron a la llegada de la VIII Marcha Indígena a La Paz, se encontró en el polígono 7 nada menos que 80 pozas de maceración o fábricas caseras de elaboración de pasta base. El propio dirigente de este organismo, que se autodenomina su “cacique”, Gumerindo Pradel, había estado preso con la ley 1008, por operar una de esas fábricas en años pasados. La “etnicidad estratégica” de los cocaleros del CONISUR interpelaba entonces al Estado Plurinacional, desde un discurso indígena encubridor, para que se los considere parte del TIPNIS y se los tome en cuenta en una futura “consulta”, que era la exigencia principal de la marcha.

El gobierno, por su parte, tenía en sus manos el argumento legal de que en las nuevas leyes, la TCOs se convirtió en TIOC, Territorio Indígena Originario Campesino, con lo cual se incluía a los campesinos “colonizadores” (rebautizados “interculturales”), que habían penetrado en los territorios indígenas, como parte de su jurisdicción. Finalmente, con toda la infraestructura de desarrollo que montó el gobierno –el “batallón ecológico” del Ejército, ADEMAF, el Ministerio de la Presidencia– además de la ofensiva propagandística y la repartija de prebendas de toda índole–, el gobierno sentó las bases para un proceso de “consulta” ilegítimo e ilegal, que motivó incluso una reprimenda de las Naciones Unidas. Un hecho relevante es que la cuestión central de la consulta no era si la gente quería o no la carretera, sino la disyuntiva entre “intangibilidad” y “desarrollo”. Formulada así, de un modo tan abstracto, y entendido el primero de estos términos como prohibición de toda actividad productiva en el parque, era obvio que mucha gente consultada iría a optar por el segundo. Pero además, la selección de las poblaciones a ser consultadas, la inclusión

de comunidades inexistentes o representadas por fracciones, la ofensiva mediática y la abrumadora concesión de prebendas materiales fueron recursos efectivos, por lo menos en tanto consiguieron la división intestina, inter e intra comunitaria, situación que persiste hasta el presente. Sin embargo una reunión apócrifa de corregidores del TIPNIS, convocada en junio pasado por Gumerindo Pradel para desconocer la dirección de Fernando Vargas en la Subcentral del TIPNIS, desató una espontánea movilización de indígenas de todo el parque, que logró la expulsión de Pradel, después de unos cuantos chicotazos. Esto ha derivado en un juicio penal contra los dirigentes Fernando Vargas, Adolfo Chávez y Pedro Nuni, y en amenazas de cárcel para los tres. Con este desenlace se cumple, al igual que en el resto de América del Sur, la tendencia de los estados a criminalizar las protestas indígenas y ambientalistas, acusándolas de sabotear el desarrollo nacional.

En el plano legal, la “contra marcha” del CONISUR tuvo también efectos deletéreos para las conquistas logradas por la octava marcha. El gobierno promulgó la Ley 222, de Consulta Previa e Informada a los Pueblos Indígenas del Parque Isiboro Sécure (TIPNIS), que pone en suspenso la Ley 180 y la subordina a los resultados de la consulta. Esta movida provocó la reacción de las comunidades del TIPNIS, que lanzaron una IX Marcha a fines de abril del 2012, en un contexto ya adverso y con acusaciones legales en curso. Los marchistas ni siquiera consiguieron entrevistarse con el presidente Evo Morales, y sus vigiliias, marchas y campamentos fueron reprimidos con carros Neptuno y gases lacrimógenos. Además, quizás como resultado de la campaña mediática, el apoyo urbano a la novena marcha fue mucho menor y no logró el “momentum” que alcanzara la octava marcha en su entrada a La Paz.

6. Lo que está en juego.

El caso boliviano ilustra de modo particularmente elocuente las tensiones de la nueva era. La tensión entre Nación criolla y Naciones indias, la tensión entre población campesina e indígena. En esta tensión se juega el combate entre dos visiones: la primera ha internalizado la visión evolucionista, el paradigma del desarrollo, el etnocentrismo, el eurocentrismo y el antropocentrismo del Norte. Éste construye al mundo indígena como “naturaleza”: estática, remanente y salvaje, y como un obstáculo para el desarrollo y la civilización. La internalización del ethos euro-norteamericano es evidente en el caso de Roberto Coraite, dirigente de la CSUTCB, que al inicio de la VIII marcha, declaró que “no

quería que sus hermanos indígenas del parque sigan viviendo como 'salvajes'" (La Prensa, 12 agosto 2011). Desde la lógica mercantil-capitalista, los cocaleros del polígono 7, postulan el "progreso" y el "desarrollo" como una promesa de superación de un estado de miseria, incultura y atraso. En otras palabras, buscan la conversión de los indios en campesinos. Con ello, desconocen la validez del modo de vida indígena y niegan a los habitantes de las 66 comunidades del TIPNIS sus derechos al territorio, a sus modos propios de producir, significar y representar el mundo y de autogobernarse.

El contenido predominante de las prácticas sociales de la población cocalera es afín al capitalismo desarrollista: se sustenta en la propiedad privada, la afiliación sindical y la plena integración al mercado (así sea ilegal). Este modelo, que los cocaleros –también indígenas, aunque no se reconocen como tales más que de boca para afuera– han internalizado por completo, es el que les permite una subordinación activa a la lógica del dinero y de la acumulación. Su ofensiva contra los indígenas tiene como meta la apertura de todo el Parque a la producción mercantil parcelaria de la coca, la madera y otros recursos (y sus ramificaciones industriales) bajo la égida de una política de estado (neo) colonial. Colonización, desmonte selectivo y ampliación de la cadena depredadora del capital (de la que los cocaleros son sólo el eslabón más débil) se apoyan en un discurso, en una idea de Estado-Nación y en un aparato político: el MAS.

Desde otro punto de vista, el conflicto del TIPNIS revela las limitaciones y peligros de las prácticas colectivas articuladas en torno a la "etnicidad estratégica". Tanto los cocaleros qhichwa-hablantes del CONISUR, como los moxeños, yuracarés y tsimanes del TIPNIS, han apelado a una "etnicidad estratégica" como base de sus demandas y movilizaciones. Los primeros se han aliado a un proyecto político-estatal de vasto alcance, inspirado en y heredero del multiculturalismo neo-desarrollista. Los segundos, sustentan sus alianzas en una red nacional y global de ecologistas, defensores de los derechos humanos, y colectivos alternativos, además de aliados políticos locales de diversas tendencias, que interpretan de manera más o menos instrumental sus demandas.

Por ello, también la "etnicidad estratégica" es un campo de disputa con el Estado, a escala tanto local como nacional y global. El mismo hecho de que nuestro Estado se haya autonombrado Plurinacional, revela un desplazamiento del campo de representaciones y la configuración de un nuevo terreno en el que se dirimen diversas "significaciones" de lo social.

Veamos por partes. En primer lugar, la primacía de la nación y de sus unidades administrativas departamentales, resulta una camisa de fuerza para los mapas territoriales indígenas, que en la mayoría de los casos (sobre todo en la región andina) atraviesan fronteras entre provincias, departamentos y aún países. En segundo lugar, a medida en que el “discurso de la indianidad” es cooptado por el Estado, los indígenas, en tanto poblaciones vivas, comunidades culturales, entidades políticas, “micro-gobiernos”, se repliegan hacia una “etnicidad táctica” que se construye en el tejido de la vida cotidiana de las comunidades de cazadores, recolectoras y pescadores, agricultoras y artesanas, que cubren lo básico de sus necesidades sin una sustancial participación en la esfera de los intercambios mercantiles. En ese sentido, han sido, y siguen siendo, una amenaza a la expansión de los procesos de acumulación de capital, que como bien lo dijo Harvey, operan por “desposesión”, a través de la apropiación de territorios y recursos, para integrarlos a circuitos globales de circulación y producción mercantil. Si bien los cocaleros usan la bandera india para su organización y hablan mayormente en qhichwa, eso no basta para considerarlos “indígenas”. En toda la argumentación de defensa del TIPNIS, se esgrimió el tema de la propiedad privada y parcelaria de la tierra, para desconocer al CONISUR como interlocutor válido en el tema de la carretera. Las razones para esta posición son claras: es desde la punta de lanza de la colonización cocalera que surge la amenaza de destrucción ecológica y cultural del Parque Isiboro-Sécure, a través de una carretera que no sólo beneficia los intereses corporativos del Brasil, sino también la apertura del Parque como nuevo espacio de “colonización” interna, articulado a la cadena de valor del mercado mundial de la cocaína (entre otros recursos).

Para comprender las dimensiones políticas y estatales del conflicto, es necesario señalar a un otro actor, quizás poco visible a lo largo del mismo: las Fuerzas Armadas, en particular la Fuerza Aérea. En el abortado operativo de secuestro del 25 de septiembre, los aviones de esta fuerza, al mando del Cnl. Tito Gandarillas, debían transportar a los marchistas a destinos desconocidos, y barrer así de un plumazo la amenaza representada por la VIII marcha. Como los aviones no llegaron siquiera a aterrizar en Rurrenabaque, este hecho pasó desapercibido. Pocos días después, Gandarillas declaró a la prensa que había tomado la decisión de apoyar con aviones el operativo, por “iniciativa propia” y pasando por encima del Alto Mando de las FFAA, y que lo había hecho por “razones humanitarias”.

Tener a estos militares del lado del “proceso de cambio” ha significado graves y hasta cierto punto gratuitas concesiones programáticas y políticas. La sistemática negativa

estatal a desclasificar los documentos militares de tiempos de las dictaduras ha producido un síndrome de impunidad que echa sombras sobre otros múltiples actos ilegales del ejército. Impune ha quedado la represión en Caranavi y en Chaparina, impune el trabajo de alianzas solapadas entre mafias militares y civiles vinculadas al tráfico de sustancias ilegales, impune la labor persecutoria contra los indígenas en resistencia y los asesinatos de conscriptos y mujeres en los cuarteles. Los militares son la “punta de lanza del desarrollo nacional”, según declaró recientemente, en México, el vicepresidente García Linera . Este desarrollo tiene versiones legales e ilegales: la fábrica de ácido sulfúrico de COSSMIL en Eucliptus, los turbios negocios de tráfico de precursores, elaboración y contrabando de pasta base de cocaína, en los que también están involucrados agentes de la policía y el ejército. Se tiene entonces una versión militar del “desarrollo” que efectiviza su control territorial sobre los parques nacionales, hace posible la creación de espacios de impunidad y de núcleos mafiosos dentro del Estado, y barniza todo ello con un barato maquillaje “indígena”, anti imperialista y “ecologista”.

Por su parte, en el plano de la política de las representaciones, la marcha del TIPNIS fue notable en su capacidad de interpelar a vastos sectores de la población, especialmente urbana, y de abrir el debate sobre la naturaleza de los paradigmas del desarrollo. En este sentido, tanto como en la Argentina, Perú y Ecuador, los movimientos en defensa de los territorios indígenas contra el avasallamiento de las empresas transnacionales han logrado conformar alianzas con diversos colectivos ciudadanos, juveniles, feministas, ecologistas y alternativos, tejiendo redes nacionales y transnacionales de gran alcance. De hecho, el debate en torno al desarrollo ha superado ya el marco de la “sustentabilidad” para abordar la necesidad de un radical “cambio de paradigma”, capaz de articular los hallazgos de la ciencia moderna con las prácticas de conservación y cuidado del medio ambiente de las poblaciones tradicionales, principalmente indígenas, en un repertorio común para enfrentar los previsibles desastres del calentamiento global, la espiral consumista y la precariedad y empobrecimiento de grandes capas de la población.

Al tropezar con la férrea decisión de los Estados de fortalecer su poder regulatorio y su primacía en la gestión del desarrollo, la etnicidad como estrategia política ha mostrado sus límites en ambos sentidos. Lo ha hecho desde el Estado y desde el Movimiento Indígena. En el primer caso, la hegemonía de la Nación y de la “identidad nacional” va paralela a la vigencia de formas coloniales de despojo y apropiación de recursos. Todo ello ha podido ser encubierto con un discurso esencialista no exento de voluntarismo ultraizquierdista, en el que se combinan de modo perverso el nacionalismo, la indianidad

emblemática convertida en uniforme, y un anti-imperialismo de papel que cede soberanía a poderes diversos encubriéndolos con una endulcorada retórica pachamámica. Es un discurso que no admite pluralidad alguna y acaba por negar toda posibilidad de auto-representación a lxs sujetyxs indígenas confederados y los excluye del debate cultural y político que las sociedades indígenas demandan. Lo más grave es que los proyectos en curso (que planean un sistemático desmonte de la selva amazónica, entre otros espacios) amenazan directamente la posibilidad misma de sobrevivir a diversas poblaciones de tierras bajas y altas, cuyos territorios deben ser abiertos a la rapiña corporativa y condenados a la degradación ambiental, a la proliferación de la economía mafiosa y a la liquidación cultural de los pueblos que los habitan.

Pero también el Estado ha hecho uso de esa etnicidad estratégica, precisamente porque ella se construyó en el ámbito cultural de las reformas neoliberales. El “indio del Banco Mundial”, el “indio permitido” le sirvió al gobierno de Evo Morales para articular un discurso de “indianidad” emblemática, que hace de los indios ornamentos en la puesta en escena estatal y que convierte a las mayorías en minorías. De hecho, los resultados del Censo de población del 2012 revelan que la estrategia fue efectiva. La desafiliación étnica de un alto porcentaje de la población (se pasó del 62% a poco más del 40% de “auto-identificación” con algún pueblo indígena) revela una crisis de hegemonía de la estrategia política de los movimientos y organizaciones indígenas surgidas desde la era katarista.

7. Epílogo: el marco regional

Las marchas en defensa del TIPNIS podrían inscribirse en el análisis más amplio que hace Maristella Svampa (2001 2008) de la reconversión económica de los espacios antes “improductivos” de América del Sur, tanto selváticos como cordilleranos, en enclaves “extractivistas” que abren esos espacios al mercado mundial, principalmente a través de proyectos mega-mineros a cielo abierto, petrolíferos, hidroeléctricos y carreteros.

El ámbito de las luchas en contra de estos proyectos transnacionales estudiado por Svampa revela también la diversidad de sujetos que las protagonizan. La noción de “territorio”, eje central de la estrategia político-cultural indígena, ha sido resignificada de diversas maneras: como territorio “heredado”, territorio “elegido” o territorio “originario”. Existen más de setenta Asambleas Ciudadanas en la Argentina, auto-convocadas y situadas en pequeñas ciudades y pueblos del interior del país, que han protagonizado

movilizaciones masivas en contra de estos proyectos y de la invasión de soya transgénica en la pampa. Si bien muchas de estas luchas han sido derrotadas, las Asambleas organizadas para resistir la mega-minería han logrado la aprobación de legislación que prohíbe estas iniciativas en 7 provincias de la república. Las Asambleas auto-convocadas de la Argentina se han valido de una multiplicidad de medios y han interpelado a los más diversos estratos culturales y colores políticos. Sus logros, aunque parciales y amenazados, tienen como base la apertura a la pluralidad de voces (indígenas, mujeres, vecinxs, grupos alternativos urbanos) para denunciar y acosar a las mega-mineras, que agotan las fuentes de agua y expropián a poblaciones enteras de recursos vitales para sus modos de vida. Las actividades de estas organizaciones, a escala local y nacional, interpela sobre todo a gente joven, que busca plasmar un modo de vida alternativo a través de la formación de toda suerte de comunas, urbanas y rurales: agroecología urbana, arte reciclado, vegetarianos, veganos y otros. En otros países (como Perú, Ecuador y Bolivia) el territorio significado como “originario”, se sustenta en la memoria de una ocupación ancestral, sujeta a otra episteme, a otras formas de concebir el mundo vegetal y la naturaleza, de organizar el trabajo para la vida, y de ejercer el autogobierno.

En cuanto a las Asambleas Ciudadanas de su país, Svampa hace notar varias de sus características: se trata de asociaciones autónomas, que (auto) convocan a asambleas democráticas para tomar decisiones consensuadas, de abajo a arriba sin liderazgos permanentes y con formas horizontales de discusión. Se caracterizan por la alta presencia de mujeres y jóvenes, por la fluidez de sus actividades, por el uso de múltiples medios en la combinación de estrategias culturales y políticas, y por la formación de alianzas regionales, locales y planetarias.

En otro contexto, la creatividad e inventiva de algunas de estas organizaciones puede ilustrarse con el caso pionero del Brasil en los años 1970, el movimiento sirigueiro, estudiado por Porto-Gonçalves, que culminó en el reconocimiento de una forma inédita de relación con el bosque: la “reserva extractivista” (Porto-Gonçalves, 2001). A primera vista, esta noción parece una contradicción de términos, dada la incompatibilidad entre “conservar” (reservar), y “explotar” (extraer). Precisamente, la articulación de esta dualidad en una unidad intermedia y *ch'ixi*, es lo que constituyó su fuerza. Sus protagonistas son “caboclos”, mestizos, inmigrantes del sertao nordestino que se asociaron y se entremezclaron con poblaciones indígenas locales y que aprendieron de ellas sus tácticas de uso sostenible del bosque y sus conocimientos del espacio y los ciclos temporales selváticos. En respuesta a las sucesivas crisis de la economía

exportadora del caucho en el Acre, los seringueiros devinieron en “ocupantes” libres de los caminos de siringa, y formaron “colocaciones” basadas en un conjunto de unidades domésticas que combinaban actividades de autoconsumo (recolección, agricultura, caza y pesca) con la producción de caucho para el mercado nacional. La extracción de látex, castaña y otros productos de la selva, y el uso combinado y sostenible de sus diversos recursos permitieron una forma sustentable y productiva de conservación ambiental que, lejos de reservar la selva como un espacio prístino e incontaminado por la actividad humana, permitía una simbiosis creativa entre el usufructo y la conservación. Por ello, la noción de intangibilidad fue un arma estratégica del Estado, tanto en el caso del TIPNIS, como en el de las “reservas extractivistas” de los siringeros , porque terminó reconfigurando el espacio, antes autónomo, para transformarlo en un espacio colonizado. Este fue el desafío que culminó con el asesinato de Chico Mendes a fines de 1988, aunque el movimiento como tal ha logrado subsistir hasta nuestros días.

Tomando en cuenta la composición de las Asambleas Ciudadanas que se formaron en la Argentina contra la mega-minería y el avance sojero, y la de la federación de Seringueiros del Acre, vemos una configuración de identificaciones y agentividades heterogéneas, que recrea, a través de nociones locales de territorio, una articulación ciudadana universalista con una firme base social, que en el primer caso se expresa en la noción de “bienes comunes” y en el segundo en la de “reservas extractivistas”. Así, la “cultura de la resistencia” que se forma en estos dos casos construye un ideolecto compatible con, y a la vez alterno a, las nociones hegemónicas de desarrollo de escala tanto local como nacional y global.

Si comparamos esta situación con la que se dio en Bolivia en el caso del TIPNIS, advertimos que allí también se logra interpelar a esos tres niveles o escalas de la sociedad, añadiendo que la “defensa del medio ambiente” o la “defensa de los recursos naturales” fue la nominación que les permitió un influjo a tales alcances. Sin embargo, hay una diferencia sustancial entre los dos polos del análisis. En el TIPNIS, la práctica de las organizaciones indígenas tenía un elemento vertical heredero del liderazgo patriarcal de las antiguas misiones. Asimismo, acarreaba el lastre de viejas prácticas clientelares que se remontan al período colonial y a la época de los patrones. No creo que allí, más que a escala estrictamente local (la comunidad o cabildo), se diesen las asambleas autoconvocadas, que buscaran consensos democráticos y logran extender sus demandas de abajo hacia arriba, sin liderazgos visibles ni protagonismos individuales. En el TIPNIS, la tenaza conformada por la deficiente conformación de los sujetos colectivos, por la

envolvente acción estatal y por el despliegue nacional-popular desarrollista, bloqueó los procesos democráticos y los liderazgos de “nuevo tipo” (Ernesto Noe, Tomás Ticuazu y Marcial Fabricano) que se lanzaron a la arena política al calor de la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990 acabaron subordinados a partidos neoliberales. Al igual que los dirigentes kataristas, varios de ellos fueron cooptados por el Estado. Marcial Fabricano, el dirigente más visible de esa marcha, llegó incluso a ser viceministro en el primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (1992-1997). La alianza inicial de los principales dirigentes del movimiento indígena de tierras bajas con Evo Morales, a través del Pacto de Unidad, se fue resquebrajando durante su primera gestión de gobierno. Ya en la VII Marcha del 2010, la protesta indígena por la reducción de escaños para los pueblos indígenas, de los 16 propuestos por el Pacto de Unidad a sólo 7 (de un total de 130 diputados), muestra que el MAS no estaba dispuesto a tolerar más que a una minoría indígena en la Asamblea Plurinacional. Además, la marcha fue abortada en Santa Cruz, sin conseguir ninguno de sus objetivos.

Con la VIII y XIX marchas del TIPNIS, y con la (post) consulta organizada por el gobierno en 2012, las organizaciones indígenas quedaron a la defensiva, fueron fragmentadas y cooptadas a través de abrumadoras concesiones prebendales y perdieron mucho del impulso original. La judicialización de la protesta, junto a la política de “divide y reinarás”, han sido pues eficaces para neutralizar el enorme impulso que llegara a adquirir la insurgencia indígena de tierras bajas. En este proceso, la “etnicidad estratégica” enarbolada por los indígenas, tanto como por el Estado, cedió paso a una “etnicidad táctica”, que mantiene el fuego de la insubordinación en el seno de las comunidades, aunque inscrito en sus prácticas cotidianas, en el día a día de su alimentación y su trabajo, en sus modos de comunicación propios y en su ciclo de rituales y fiestas. De ser así, no puede ni debe afirmarse que la derrota de los pueblos indígenas del TIPNIS es un hecho consumado, ni que la chispa de la resistencia se haya extinguido irreversiblemente.

Bibliografía:

BAUD, M. (1996). Etnicidad como Estrategia en América Latina y el Caribe. Quito, Abya-Yala.

GUERRERO, A. (2000). “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura”, en Guerrero (comp.) Etnicidades. Quito, FLACSO-ILDIS.

MOLINA, W. (2011). Somos creación de Dios, ¿Acaso no somos todos iguales...? La Paz, Fundación TIPNIS, CIPCA Beni y ONG Taupadak.

PORTO-GONÇALVES, C. (2001). Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad. México, Siglo XXI.

RIVERA, S. (2008). "Colonialism and ethnic resistance in Bolivia: a view from the coca markets", en Fred Rosen (ed.) *Empire and Dissent, The United States and Latin America*. Durham, Duke University Press.

_____ (1984). "Oprimidos pero no Vencidos". Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1982. La Paz, HISBOL-CSUTCB.

SOTO SANTIESTEBAN, G. (2013). "La metáfora del TIPNIS", en Varios Autores, *TIPNIS: Amazonía en Resistencia Contra el Estado Colonial en Bolivia*. Madrid, Otramérica.

SVAMPA, M. (2008). "La disputa por el desarrollo. Territorios y lenguajes de valoración", en *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político*, Buenos Aires, Siglo XXI.

_____ (2011). "Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales: ¿Un giro ecoterritorial hacia nuevas alternativas?". Quito

TÓRREZ, P, QUIÑONES, P y BECERRA, M. (2013). "Marchando a la Loma Santa. La larga resistencia por el territorio y la vida", en Varios Autores, *TIPNIS: Amazonía en Resistencia Contra el Estado Colonial en Bolivia*. Madrid, Otramérica.

VAN COTT, D L. (2000). *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.